الديمقراطية في الإسلام

الكفاح من أجل التسامح والحرية في العالم العربي



جودرون كريمر

الديمقراطية في الإسلام

الكفاح من أجل التسامح والحرية في العالم العربي

تأليف
جودرون كريمر

ترجمة
نيرمين الشرقاوي





الديمقراطية في الإسلام

جودرون كريمر

Demokratie Im Islam

Gudrun Krämer

الناشر مؤسسة هنداوي سي آي سي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

٣ هاي ستريت، وندسور، SL4 1LD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: http://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: إيهاب سالم.

الترقيم الدولي: ٣ ١١٢١ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

The translation of this work was supported by a grant from the Goethe-Institut which is funded by the German Ministry of Foreign Affairs.

المحتويات

مقدمة

العالم العربي في حالة حركة، ولا يمكن لأحد الآن أن يقول إلى أين ستقوده هذه الحركة؛ أإلى تحوُّلٍ حقيقيٍّ يُعَدُّ في ذاته إنجازًا كبيرًا، لا يقوم فقط على إسقاط عدد من الديكتاتوريين وإنما يُدْخِل الدول والمجتمعات في عملية تحوُّل ديمقراطي شامل؟ أم إلى تكيُّف الأنظمة التي ستتلقى عددًا قليلًا من مطالب المتظاهرين دون أن تغيِّر من بنيتها تغييرًا جذريًّا؟ كِلَا الاحتمالين واردٌ، وليس ثمة ما يقطع بأن التطور داخل نطاق العالم العربي برُمَّته وخارجه سيجري على نسقٍ مُوَحَّدٍ. لقد اتقدت شرارة الثورة في عام ٢٠١١ وانتقلت جذوتها من بلد لآخر. أما أثرها في المكان الذي اشتعلت فيه فيتعلَّق بالمعطيات المحلية، والهياكل المجتمعية، وارتباط كل دولة منفردة بتشابكات القوى على الصعيدين الإقليمي والعالمي. ورغم أن الترابطات الأفقية بين المجتمعات العربية ظاهرة للعيان، فإن نظرية تأثير الدومينو لا تمسُّ الأمر اليوم إلا قليلًا، وليس مثل زمن الانقلابات العسكرية التي انتشرت بعد الحرب العالمية الثانية وتأسيس دولة إسرائيل في سلسلة من البلدان العربية، حيث دفعت بأنماط جديدة إلى السلطة حكمت جميعها حكمًا استبداديًّا، إلا أنها اتخذت دروبًا متفاوتة؛ نظرًا لاختلاف دور الدين في الدولة والقانون والمجتمع، فجاء بعضها علمانيًّا معلنًا وجاء الآخر إسلامويًّا.

ورغم أن التطور واضح في كل بلد على حدة وفي المنطقة ككلٍّ، فإن ثمة عدة ملاحظات تفرض نفسها: إن الناس الذين قادوا الاحتجاجات ولا يزالون يقودونها في تونس ومصر والبحرين وسوريا؛ هم في غالبيتهم العظمى مسلمون إلا أن مطالبهم لا تحمل أي طابع إسلامي خاص، فلا هم يطالبون بالدولة الإسلامية ولا هم يطالبون «بتطبيق» الشريعة، وهم لا يُصيغون بتاتًا أي نموذج مؤسس ثقافيًّا أو دينيًّا يمثِّل نموذجًا مضادًّا للنماذج

القائمة ولا حتى مضادًّا للمفاهيم الغربية. إنهم يريدون أن يروا تحقيقًا للقيم والمبادئ والمؤسسات التي تُعَدُّ عالميًّا العنصر الرئيس لأي «حكم رشيد»: دولة القانون والدستور والمشاركة والشفافية ومحاربة الفساد في كافة مظاهره. وبشكل مبسَّط هم يطالبون بالحياة متمتعين بالأمن والاحترام والكرامة. إنهم مواطنون يطالبون بحقوق المواطنة. فهل تصوِّر تلك البداهةُ التي يتظاهرون بها في شوارع تونس والقاهرة واللاذقية مطالبين بالعدل والحرية ختامًا لعمليات التحرر من الاحتلال؟

وبطبيعة الحال، فإن أي نظام ديمقراطي يؤمن بدولة القانون، إذا أمكن تحقيقه فعلًا، سيكون عليه التلاؤم مع المعطيات والتوقعات المحلية وسيتخذ أشكالًا متفاوتة من بلد لآخر. والأمر لا يختلف عن ذلك في أوروبا أو الولايات المتحدة الأمريكية أو أستراليا أو نيوزيلاندا. فالصيحات المطالبة بتقرير المصير الثقافي والهوية والأصالة لن يتم إسكاتها بضربة واحدة، حتى في حال نجاح التحول أو الثورة. وسيتعلَّق الأمر بالكيفية التي تُلبَّى بها الحاجة إلى تقرير المصير وإلى الأصالة من حيث المضمون. ولا بد أن اللغة والأيقونات ذات المنحى القومي قد استلفتتْ نظر كل من راقب الحركات الاحتجاجية العربية على مدار أسابيع وشهور: الأعلام، والشعارات، والصور، وإعلانات الانتماء للأمة وللوحدة الوطنية. إن القومية لم تَمُتْ في الشرق الأوسط. وهي تظهر أيضًا لدى الحركات الإسلامية/الإسلاموية، فمع استثناء شبكة تنظيم القاعدة العابرة للأمم، نجد أن هذه الحركات كانت دومًا متشابكة أكثر مع الطموحات القومية بصورة أكبر كثيرًا؛ مما تشي به مرجعيتها المرتبطة بالإسلام «في ذاته» والتي تتميز بها أدبياتها البلاغية.

وتَنْبني الحركة الديمقراطية في مصر وتونس على قاعدة مجتمعية عريضة تضم كافة طبقات المجتمع الحضري. وقد شاركت النساء بصورة جليَّة في الاحتجاجات بكلا البلدين، كما شارك المسيحيون في مصر إلى جانب المسلمين. فالوحدة الوطنية التي ظهرت هنا على أفضل معنى حقيقي للكلمة لها تاريخ عريق؛ إذ كانت قد ظهرت على نحوٍ شبيهٍ بصورة مذهلة فيما سُمِّيَتْ بالثورة الوطنية عام ١٩١٩ التي اندلعت في أعقاب الحرب العالمية الأولى ضد الوجود البريطاني في البلاد، وفي الوقت نفسه لم تكن مطالبها دينية وإنما وطنية. ومما يسترعي الانتباه أنه تقريبًا في كل البلدان — قد يُشكِّل اليمن ذو البنيات القبلية الواضحة استثناءً من نوعٍ ما — لم يشارك سكان القرى في الحدث أو لم يشاركوا فيه بصورة ظاهرة للعيان إلا فيما ندر.

ويظهر أبطال حركات التحول الديمقراطي الحضريون في مصر وتونس وسوريا في المجمل على نحوٍ علمانيٍّ، إلا أنهم لا يُمثِّلون — بحسب ما تسمح به هذه المرحلة المبكرة من

التعرف عليهم — خطًّا علمانيًّا قاطعًا. ففي مصر لم يتم رفع المادة الثانية من الدستور في أعقاب التعديلات الدستورية التي أُقِرَّتْ من خلال الاستفتاء في مارس ٢٠١١، والتي تقضي بأن الإسلام هو دين الدولة وأن «مبادئ الشريعة» هي «المصدر الرئيس» للتشريع. كان طارق البشري هو مَنْ تولَّى رئاسة لجنة التعديلات الدستورية وهو يُعَدُّ أحد القانونيين المحترمين لدى كافة المعسكرات. وكان قد استبدل توجُّهه الإسلاموي المعتدل بتوجهاته القومية في أعقاب هزيمة العرب في حرب ١٩٦٧، ومنذ ذلك الحين وهو يدافع عن التوجهين كليهما: دولة القانون الحديثة، وتطبيق الشريعة. وعلى الأرجح سيظل الإسلام هو المرجعية في الوطن العربي. وسيتوقف الكثير على الكيفية التي تُعرِّفه بها الدوائر المؤثرة. وفي هذا الصدد ليست قابلية الإسلام للإصلاح هي موضع النقاش وإنما إرادة الإصلاح لدى النخب الاجتماعية والسياسية. والحاسم في المسألة هو النجاح في الحفاظ على ديناميكية الأسابيع والشهور الأولى والخروج من المواقف (المحافظة) التي تمس مجالات مركزية طالما تم تبرير اتخاذها — ليس فقط من جانب الإسلامويين — استنادًا إلى التقاليد والدين. وتأتي المساواة بين الرجل والمرأة، وبين المسلمين وغير المسلمين على رأس جدول الأعمال.

ولقد وقفت القوى الإسلامية/الإسلاموية المعتدلة، كما أَثبتَ رجل القانون الذي ذكرناه آنفًا وغيْرُه كثيرون في كلٍّ من تونس ومصر، وراء الحركة الديمقراطية، وسيكون متوقعًا لها في انتخابات حرة الحصول على فرص معتبرة. فمنذ سنوات يقوم حزب النهضة في تونس، والإخوان المسلمون في مصر بالدعاية إلى نظام جمهوري يحترم دولة القانون في الوقت الذي يستهدف فيه الإخوان المسلمون تطبيق الشريعة بصورة أقوى من تلك التي يهدف إليها حزب النهضة. لكن يتعيَّن علينا الانتظار لمعرفة المقصود بالشريعة تفصيلًا. فالنقاش حول صيغة ووظيفة ومحتوى الشريعة لم يَعُدْ يدور في الدوائر الدينية فحسب، وإنما في دوائر أوسع شملت الرأي العام المشتغل بالسياسة. فالحركة الديمقراطية لا تزال لا تتواكب مع التدبر المتعمق للتراث ونقده، التي يأمل البعض أن يتحقق تحت مسميات مثل الإصلاح والتنوير. ولكن من الممكن أن تنشأ في هذا المجال أيضًا ديناميكية لا يمكن لها أن تتطور في ظل بوادر أنظمة استبدادية تضع قيودًا ضيقة على حرية الرأي والتعبير.

إن النصر لم ينعقد في هذا التوقيت للحركة الديمقراطية بَعْدُ. فثمة عوامل كثيرة تصعِّب الانتقال إلى النظام الديمقراطي ودولة القانون: استمرار مؤسسات الأنظمة القديمة ومن يمثلونها، وقِصَر الفترة الزمنية المتاحة للقوى ذات التوجهات المطالبة بالحرية والديمقراطية — وأحيانًا بالعلمانية — كي تعد نفسها للانتخابات، وأخيرًا

وليس آخرًا التوقعات العالية لدوائر ممتدة من الناس ورغبتها في التلبية السريعة لمطالبها واهتماماتها — التي هي غالبًا لكن ليس حصريًّا — مطالب مادية. إلا أن الخبرة المكتسبة بأنه من الممكن بالشجاعة وبالإصرار إجبار حكام مستبدين على التنحي، بعد أن ظلوا لعقود يدافعون عن سلطانهم بكل الوسائل، هذه الخبرة لا يستطيع أحد أن يسلبها ثانية من المتظاهرين. لقد استعادوا «الوعي بالقدرة» التي سُلِبَتْ من العرب والمسلمين بطُرُق مختلفة، وأثبتوا في الوقت ذاته أن الإسلام لم يكن السبب الذي أعاق ولا يزال يعيق طموحهم إلى الحرية، وإنما هي الأنظمة القمعية وحلفاؤها الدوليون.

جودرون كريمر
برلين، ١ مايو ٢٠١١

الفصل الأول

الوحدة والتنوع: مدخل إلى الإسلام

«لا إله إلا الله، محمد رسول الله.» تُلخِّص هذه الكلمات المقتضبات الواضحات إعلان الإيمان لكافة المسلمين والمسلِمات. وهي تشي بكل وضوح بأنهم يضعون أنفسهم في سياق مرتبط بتراث التوحيد الذي يمتد زمنيًّا إلى عهود بعيدة قبل الإسلام، كما توضح العبارة أيضًا رفض الممثلين الآخرين لتراث التوحيد نفسه؛ المسيحيين من ناحية («لا إله إلا الله») واليهود من ناحية أخرى («محمد رسول الله»). ففي إعلان الإيمان يكمن سلفًا ذلك التجاور بين الانسياق الواعي المتدبر تحت ميراث ديني وبين التمايز عن ممثليه الذين يتم إقصاؤهم إلى موقع محدَّد بل — وكما يُظهر التأمل الأدق للعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين والمؤمنين وغير المؤمنين — يتمُّ نبذهم من هذا الميراث المشترك في نقاط محددة. إن هذا النموذج المركب من الاتصال والانفصال ليُعَدُّ خصيصة من خصائص الفهم الذاتي الإسلامي، كما هو أيضًا خصيصة من خصائص الفهم الذاتي المسيحي الذي على نحوٍ مشابهٍ يندرج تحت التراث الأقدم الإسرائيلي اليهودي، لكنه ينفرد عنه، ويُقصي ممثليه اليهود في نقاط مهمة.

إن الإسلام بوصفه ثالثَ وأحدثَ ممثِّلٍ لتيار التوحيد العريض ليحوي شبكة من مرجعيات تُحِيل إلى اليهودية والمسيحية، وهي شبكة كثيفة الحبك، لكنها ليست جليَّةً دائمًا، بل هي في كثيرٍ من الأمور غير قاطعة بصورة واضحة. وبسبب تعدد هذه الطبقات من الإحالات والارتباطات تنمو إمكانية بل وضرورة الانتقاء من بين التفسيرات التي بهذا من المحتم أن تتعدد. إن التقابل بين وحدة وجلاء التعاليم الإسلامية (وهي وحدة ظاهرية يفترض وجودَها عديدٌ من المسلمين بل ويسعون إليها) وبين تعددية أشكال تفكير وحياة المسلمين بكل التوترات التي تحويها أي تعددية، سيكون هو الموضوع الرئيس الذي ينسج هذا الكتاب على منواله.

(١) منطلقات

عن أي إسلام نتحدث هنا؟ الكلمة العربية «إسلام» تعني بشكلٍ عامٍّ الخضوعَ، والمقصود هو الخضوع لله. كيف يتحقَّق هذا الخضوع؟ بِمَ يسمح وماذا يتطلَّب؟ وأي أشكال التفكير والسلوك الديني يتخذ؟ هذه أسئلة تظلُّ بداية مفتوحة. وأي أحد يسأل عن مفهوم الإسلام بهذه الطريقة فهو يُعَرِّض نفسه أن يُعرِّف بكونه ممثلًا لعلوم إسلامية «نقدية». فهذا سؤال لا يطرحه كثيرٌ من المسلمين والمسلمات الذين يُوجَد بالنسبة لهم إسلام واحد (فقط) حقيقي وأصلي، يُستدَل عليه من أصوله النصية؛ أي القرآن، الذي هو وفق قناعتهم كلمة الله المباشرة التي لم تُحرَّف، والسُّنَّة المتواترة عن محمد بوصفه النبي، التي استوحاها من الرسالة القرآنية، فهي القدوة وهي الملزمة لكل المسلمين في القول والفعل. إنه الموقف الذي يضرب بجذورٍ صُلبةٍ في التراث الإسلامي وفي الوقت ذاته يبدو حداثيًّا على نحوٍ خاصٍّ.

وإلى جانب فهم الإسلام المستند إلى النصوص فَرَضَتْ دومًا أشكالٌ أخرى من التفكير الديني والممارسات الدينية نَفْسَها، سواءٌ في الماضي أو في الحاضر. وهي بالفعل تعترف كذلك بالقرآن بوصفه كلمة الله وبالنبي محمد بوصفه قدوةً للمؤمنين، لكنها أيضًا تعتمد في توصيل البركة الدينية والعلم الديني على الشخصيات الكاريزمية، مثل أقطاب الصوفية، بوصفهم ممثلين للتصوف الإسلامي والأولياء بشكل عام من الرجال والنساء الذين يبرزون إلى جوار الكتاب، بل وفي بعض الأماكن بدلًا من الكتاب. ومنذ اللحظة الأولى تستطيع إثبات التنوع في أشكال حياة المسلمين، ومدارسهم الفكرية، وما يشعرون تجاهه بحساسية خاصة، بشكل لا يقتصر على التيارات الكبيرة للسنة والشيعة فحسب. ورغم ذلك لا ينبغي فيما يلي أن تستخدم الكلمة بصيغة الجمع فيقال الإسلامات أو ديانات الإسلام، مثلما قال البعض بوجود المسيحيات أو الديانات المسيحية. فالإسلام ينبغي أن يظل في صيغة المفرد دون التأكيد المرة بعد المرة أنه ليس ثمة طريقة واحدة في فهم الإسلام وفي معايشته، وأنه — خصوصًا لدى المسلمين والمسلمات الذين يحملون دينهم محمل الجد — قد وُجِدَتْ دائمًا وأبدًا إمكانات مختلفة للحديث عن الإسلام ولممارسته.

الإسلام هو واحد من ديانات العالم القليلة التي تواكب تطورها في ضوء التاريخ، والتي نستطيع أن نحدِّد أصولها على نحوٍ ما بشكل دقيق، حتى لو ثار الجدل حول ذلك في العلم؛ وهو جدلٌ قليلًا ما يُثار بين المؤمنين من جموع المسلمين والمسلمات. فغالبية المسلمين، وغالبية العلماء — يستوي في ذلك انتماؤهم لأي دين — ينطلقون من أنه في عام ٦١٠ بعد الميلاد ظهر رجل يُدعَى محمد بن عبد الله (كلاهما من أسماء الأعلام العربية

المستقرة في زمانها) في مكة مسقط رأسه برسالة جديدة قدَّمَها لمعاصريه عَبَدَة الأصنام. وكانت الرسالة بالنسبة لهم مُزلزِلة ومستفِزَّة، إن لم تكن صادمة؛ حيث دَعَتْهم إلى التخلِّي عن الدين المبني على تقاليدهم وارتباطهم بأسلافهم من أجل الإيمان بالإله الواحد الخالق الأعظم لهذا الكون، وإلى تغيير حياتهم وفقًا لتعاليم هذا المعتقد الجديد والاتجاه نحو هذا الإله الواحد.[1]

إن ما سُمِّي هنا «الرسالة» هو ما عايشه محمد، إنِ اتخذنا من القرآن على ذلك شاهدًا، في صُوَر متتابعة من الإشارات السمعية والبصرية التي، وبَعْدَ تردُّدٍ أوليٍّ، فسَّرَها على أنها وحي السماء. وفي زمن يمتدُّ إلى عقدين تقريبًا كان الوحي «ينزل» عليه بحسب التعبير باللغة العربية، وكان يتلوه على جماعة المؤمنين التي كان أفرادها في ازدياد. والمصطلح العربي لهذه النصوص الموحاة هو «القرآن»، الذي يعني حرفيًّا القراءة أو التلاوة. وهو الأمر الذي يؤكد خصيصة الإبلاغ الشفاهي. وبعضٌ من هذه النصوص سُجِّلَ كتابة في حياة محمد بالفعل وجُمِعَ في كتاب — مماثل لإنجيل اليهود والمسيحيين — ولكن لم يتم جمع القرآن كنص ملزم مشرع إلا بعد وفاة محمد (عام ٦٣٢ بعد الميلاد).

وفي وقتٍ مبكرٍ، ومحمدٌ على قيد الحياة، وفي عهد الخلفاء اللاحقين عليه مباشرة كرؤساء للمجتمع الإسلامي، المسمَّيْن الخلفاء الراشدين، أصبح الإسلام ينتشر في ارتباط بين الدعوة الدينية والفعل السياسي والقوة العسكرية خارج حدود مكة والمدينة. واستطاع أن يحرر نفسه على نحوٍ ما من بداياته الضيقة. وبعد تعاقُب أجيال قليلة نشأت مملكة في بداية القرن الثامن الميلادي تحت حكم الخلفاء الأمويين، تبدأ في أحد طرفيها من إسبانيا اليوم وتمتد حتى باكستان اليوم في طرفها الآخر، وانفتح الأفق أمام الفاتحين — وأغلبهم من المسلمين العرب — ليصل بهم إلى أماكن لم يكونوا يدرون بوجودها مِنْ قَبْلُ. جرت التوسعات حثيثة الخُطَى، وكانت الفتوحات تعتمد، مثلها مثل أي احتلال، على القوة أو التهديد بها. لكنها، مع غضِّ الطرف عن بعض الاستثناءات، لم ترتبط بتغيير الدين قسرًا، وإنما كانت تستهدف تأسيس حكم إسلامي. وكانت غالبية الرعية التابعة للخلفاء في ذلك الوقت من غير المسلمين. ولم يحدث تحوُّل الغالبية إلى الدين الإسلامي إلا في إطار عملية طويلة وبطيئة لن نتمكن هنا من تسجيل تفاصيلها، كل واحدة على حدة، لكن في مصر على سبيل المثال استمرَّتْ هذه العملية حتى القرن الرابع عشر الميلادي.[2]

أما انتشار الإسلام في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى، وفي القوقاز ووسط آسيا، وفي شبه القارة الهندية؛ فلم ينطلق من البلاد العربية المحورية، كما لم يرتبط بشكل مباشر

بالفتوحات المبكرة. بل كان حَمَلَة الدين في ذلك الوقت في غالبيتهم من التجَّار والوعَّاظ والصوفيين و«الأولياء»؛ الذين كانوا يتصرَّفون في حالات كثيرة انطلاقًا من دوافعهم الخاصة، لكنهم أيضًا في بعض الأحيان كانوا يضعون أنفسهم في خدمة السلطة المحلية التي كانت تَستخدم الإسلامَ لتوطيد مكانتها. وقد حَمَلَ مسلمو المغرب الإسلامَ إلى جنوب الصحراء الكبرى في أفريقيا، أما مسلمو إيران والأناضول فبشَّروا بالإسلام في وسط آسيا وآسيا الهندية، وفي جنوب شرق آسيا. ولقد تكاثفتْ هذه العمليةُ العاليةُ التعقيد من التبشير وتحويل الدين في القرن التاسع عشر في ظل البوادر الأولى للاستعمار، ثم عادت لتتسارع مرة أخرى في القرن العشرين بفعل حركات الهجرة. وفي بداية القرن الحادي والعشرين بلغتْ أعدادُ مَن يعتنقون الإسلام في كل أنحاء العالم، وليس فقط في الجزء الذي نُطلق عليه العالم الإسلامي، ما يزيد كثيرًا عن المليار نسمة. وهو ما يَطرح السؤالَ الأهمَّ عن كيفية تحديد العناصر الأساسية الملزِمة، في ظل كل هذا التنوع في العوالم، تلك العناصر التي تتجاوز كل الاختلافات لتؤسس الإسلام، على الأقل ذلك الإسلام الذي يعترف به غالبيةُ المسلمين.

(٢) الميراث الروماني المتأخر

من المعروف منذ مدة بعيدة أن الإسلام قد ظَهر في العصر الروماني المتأخر، لكنَّ العِلم «الغربي» لم يُبْرِز هذه الحقيقةَ ذاتَ المغزى الواسعِ المدى على نحوٍ صحيحٍ إلا في السنوات الأخيرة.[3] لقد كان تأثيرُ العالَم الروماني المتأخر على تطوُّر تعاليم وممارسات الإسلام تأثيرًا جوهريًّا بذات الطريقة التي أثَّرَتْ بها الهيللينية على المسيحية المبكرة.

فمحمد والقرآن — على الأقل هذا ما يَنطلق منه أغلبُ الباحثين — يندرجان تحت العصر الروماني المتأخر في شمال غرب شبه الجزيرة العربية، في مجتمعٍ بعضُ أجزائه مستقرة، لكن البعض الأغلب يسُوده طابع البداوة، وكان مجتمعًا متصلًا، خصوصًا عبر التجارة، بالمناطق المتاخمة لشبه الجزيرة العربية من أثيوبيا (الحبشة) وجنوب شبه الجزيرة العربية حتى بيزنطة والمناطق الخاضعة لفارس الساسانية؛ وهي: فلسطين، وسوريا، ومصر، والعراق، وإيران. وقد تعيَّن على الإسلام أن يجد لنفسه أولًا موقعًا داخل هذه البيئة الحيوية الخلَّاقة، المنفتحة دينيًّا وثقافيًّا على عدة أصعدة من الشرق الأدنى في العصر الروماني المتأخر.

إن التفاعل الذي يقتضيه إيجادُ الموقع يمكن التدليل عليه من القرآن؛[4] فالقرآن يحتوي على عناصر تختلف في بنياتها؛ قصصٍ خيالية مكثفة عن الخلق والحساب وعن الجنة والنار وقصص الأنبياء، وقواعد أخلاقية، وتعاليم لممارسات الحياة اليومية ولوائح تشريعية. وهو يتناول بِجَلاءٍ مطلقٍ قصصَ الإنجيل التي لا بد أنها كانت معروفة لمعاصري محمد — أولئك الذين يسميهم القرآن «مشركين» — حتى إنهم لَيفهمون الإشارات المقتضبة إليها. وبالإضافة إلى اليهود والمسيحيين الذين كانوا يعيشون في مكة والمدينة، فلا بد أن تلك القصص كانت معروفة لقاعدة عريضة من الناس التي لا تؤمن بالربِّ المذكور في الإنجيل ولا تَعرف أن تقرأ كتب اليهود والمسيحيين. وكَوْن القرآن لم يُشِرْ إلى حكايات العهد القديم/الإنجيل العبراني ثم العهد الجديد فحسب، وإنما أيضًا إلى الكتابات الأبوكريفية، لَهُو أمر يستحق الانتباه، ولم يتم تسليط الضوء العلمي عليه بشكل كافٍ بعدُ.

وفي أعقاب الغزوات تشكَّلَتْ في النطاقات الخاضعة للنفوذ الإسلامي طبقةٌ مختصةٌ من العلماء لم تكن موجودةً في حياة محمد، ولم يكن لها أن توجد. وهؤلاء العلماء هُم مَنْ طوَّرُوا الملامح الرئيسة لما نعرفه اليوم باسم الإسلام: الثيولوجيا الإسلامية، والقانون الإسلامي، والاقتصاد الإسلامي والإدارة الإسلامية، والتصورات الإسلامية عن العلاقة الصحيحة بين السياسة والقانون والدين. وكثيرٌ من هؤلاء العلماء كانوا ممن اعتَنق الإسلام، أو أبناء من اعتنقوا الإسلام وتركوا دينهم. ومن البديهي أنهم أدخلوا خبراتهم السابقة إلى البيئة الجديدة، حتى لو كان ذلك بصياغة التعاليم الإسلامية لِتبدو أنها تنقض العقائد المسيحية، أو اليهودية، أو المانوية، أو الزرادشتية. فالجدل هو جزء من التواصل بين الأديان وبين الثقافات تمامًا شأنه شأن الحوار الذي يسعى إلى التفاهم.

ولا يمكن أن يَظَل الإسلام يُفهَم على أنه دينٌ تشكَّلَ في شبه الجزيرة العربية بين البدو الوثنيين المحاربين (وهو فَهْم كان يتبنَّاه ماكس فيبر في بداية القرن العشرين).[5] فهو قد بُني على هذا الأساس العربي، لكنه ظلَّ يتطوَّر ويترقَّى باستمرار في المراكز الحضرية في سوريا والعراق ومصر من خلال التبادل المستمر مع ممثلي التراث الروماني المتأخر. فتعاليم الإسلام هي نتاج عملياتِ تبادُلٍ معقدة، ولا تختلف في هذا عن اليهودية أو المسيحية؛ ومن ثَمَّ هي مثال نموذجي يُضرب في سياقات كثيرة جدًّا على تاريخِ العلاقات الهامِّ.

(٣) الإله الواحد

تَرِدُ الشهادة التي لا تقبل حلولًا وسطية: «لا إله إلا الله» عدة مرات في القرآن، وتلخِّص الآيتان الثالثة والرابعة من سورة الإخلاص هذه الحقيقةَ بطريقة مكثفة: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. كذلك فإن واحدًا من النقوش الإسلامية المبكرة الموجودة على الجدار الخارجي لقبة الصخرة المَبنية عام ٦٩٢ بعد الميلاد في القدس يقرر: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ (سورة الإسراء، الآية: ١١١). ولا يمكن إنكار أن هذا السهم مُسدَّدٌ نحو المسيحيين ومعتقدهم بأبوَّة الرب لعيسى؛ فهذا أمرٌ رَفَضَه القرآن بحسم؛ فعند المسلمين ليس ثمة ربٌّ سوى الإله الواحد واسمه الله. والنظرة اللغوية، على الأقل في الفهم السائد، أن الله تعني الإله. والأسماء المركَّبة من مقطع يحوي اسم إله؛ مثل: عبد الله (وهو اسم أبي محمد بحسب الرواية الإسلامية المتواترة) تُبرهِن أن أحد الآلهة كان يحمل هذا الاسم قبل العصر الإسلامي في شبه الجزيرة العربية، وربما كان يُعبَد هناك بوصفه ربًّا أعلى. لكن الظلام يخيِّم على كثيرٍ من التفاصيل؛ نظرًا للندرة في الشهادات المعاصرة المحايدة. وفي كل الأحوال، فإن كلمة «الله» هي التسمية التي سمَّى بها الربُّ نفسَه في القرآن؛ الذي هو مرةً أخرى، وبعبارة حديثة، شهادةٌ بذاته عن ذاته؛ لأنه الكلام الذي يتحدث به للناس عن نفسه وعن الخلق.

وتحوي شهادةُ الإيمان الإسلامي رفضًا صارمًا لكلِّ ما يُطلَق عليه بالعربية «شِرْك»؛ وهي كلمة يمكن نقْلُها إلى اللغة الألمانية مع بعض الصعوبة فنقول «المزاوجة»، والمقصود بها: أيُّ تصوُّرٍ يَنطلق من أنه إلى جوار الإله توجد قوًى أخرى، أو حتى وجود قوًى أخرى مستقلة عنه، وأن لهذه القوى سلطانًا ما؛ مثل وجود آلهة أخرى في المجتمع العربي القديم الذي عَبَدَ الربَّات بنات الإله (اللات، مناة، العزى)، ويمكن أيضًا أن يكون مثالُ ذلك هو عقيدةَ الثالوث المسيحي. وفي سياقٍ حديثٍ من الممكن أيضًا ضمُّ الأيديولوجيات السياسية التي تُشرِّع تعاليمَ دونَ الرجوع للإله؛ فمن أمثلة الشرك أو المزاوجة، بالذات لدى طوائف من المسلمين والمسلمات من ذوي الصبغة الإسلاموية، أن تُعطَى الماركسيةُ أو عبادةُ الاستهلاك، أو تحقيق الديمقراطية وحقوق الإنسان مكانةً أعلى من مكانة الشريعة وأن يكون تطبيقُها أَولى.

واللهُ، وفق العقيدة الإسلامية، متعالٍ متجاوزٌ الحدَّ المادي، ترانسندنتالي، لا يمكن فَهْمُه، ولا يمكن وصْفه بما يليق بجلاله، ولكنه في الوقت ذاته حاضرٌ بلا واسطة، وهو — إن شئنا التعبير بصورة بليغة — أقربُ للإنسان من حبل الوريد. ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ

مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (سورة ق، الآية: ١٦). وإن كان الإله مختلفًا كليَّةً، ولا يمكن للإنسان استيعابه على الإطلاق، فكيف يمكن للُّغة البشرية في محدوديتها أن تجد مصطلحات تُسمِّي بها ما لا يُوصَف؟[6] ينطلق المسلمون من أن القرآن يوفِّر المفردات التي يتحدث بها الإله عن نفسه بألفاظ مفهومة للبشر؛ فالله يُلحِق باسمه نعوتًا (بحسب ما يفيدنا علم اللاهوت فإن الله يُعبِّر عن ذاته بصفاته)، فيسمِّي نفسه: العدل، الرحيم، القادر على كل شيء، الغفور ... إلخ. ومن هذه الصفات التي وَصَفَ الله بها نفسه وتطورَتْ عند المسلمين ما يُسمَّى بأسماء الله الحسنى التسعة والتسعين. وفي الوقت نفسه فإن القرآن يستخدم صورًا ليُيَسِّر استيعابَ ما لا يُدرَكُ بذاته؛ فهي تتحدث عن الله، والله في القرآن دائمًا هو: الملِك، الرب، له عيون وأيدٍ، يَسَعُ عرشُه كلَّ شيء في السموات والأرض. لقد كانت هذه الصور مفهومة للمستمعين في العصر الروماني المتأخر، كما لا تزال مفهومة للمستمعين اليوم.

رغم ذلك أَدركَ المسلمون منذ وقت مبكر خطورةَ التجسيد، خطورة أن يُظَنَّ أن الرب قد يَحل في هيئة جسد، وبتعبير أدق: خطورة أن يحل في هيئة إنسان. وعن السؤال حول وضْع الصور المستخدمة في القرآن، هل هي استعارة أم مجاز أم وصف محض، فقد دارت في علم اللاهوت الإسلامي مناقشات حامية لا نكاد نسمع منها اليوم سوى بعضٍ من صداها؛ فالمناقشات المتعلقة بالألوهية في مفهومها الواسع لا تشكل مركز النقاش في العالم الإسلامي اليوم. ولقد صاغ العالِم أبو الحسن الأشعري في القرن العاشر محاوَلةً لِحلِّ الصراع المحتدم حول أسلوب لغة الصور؛ فقد أوصى بتقبُّل الصورة التي تحدَّثَ بها الله عن نفسه ببساطة دون طرح سؤال «كيف؟»؛ أي دون محاولة السعي وراء الكلمات والصور ومحاولة فك لغز معناها الحقيقي كما تفعل التفسيرات الفلسفية أو الصوفية للقرآن. وكأنها وصية من وصايا لودفيج فيتجينشتين التي توافينا بموقف مقارب لهذا بشكل لافت: «ما يمكن بالأساس التعبير عنه، يمكن التعبير عنه بوضوح؛ وما لا يُستطاع التحدث عنه، فالواجب السكوت عنه.» (رسالة منطقية فلسفية). إلا أن الصياغة الأشعرية لم تَمنع أن يأتي المسلمون والمسلمات بما نُهُوا عنه؛ ألا وهو محاوَلة الفهم للمعنى الأعمق لمعرفة قصد الله حين يقول إن عرشه وسع السموات والأرض، ولم يمنعهم من التفكير في كيف خُلِقَتْ هذه السموات والأرض، وأي علاقة تجمع بينهما.

والرب، وفْق القرآن، مكتفٍ بذاته ولكنه متصل بالإنسان. وتلعب في هذا السياق قصةُ الرباط الأزلي، الذي عَقَده الإله مع الإنسان حتى قبل خلق الخلائق، دورًا مركزيًّا؛ إذ

جَمَعهم وسألهم إن كانوا يشهدون له بالربوبية، وقد شهدوا له (كما في سورة الأعراف، الآية: ١٧٢). ومن هذا يستنتج اللاهوت الإسلامي فرضية أن كل الناس بجبلتهم الطبيعية (الفطرة) مسلمون (كما في سورة الروم، الآية: ٣٠). فالإسلام لا يعني هنا توصيف جماعة دينية معيَّنة وإنما الخضوع للإله فحسب؛ وعليه، فإن الإسلام هو الدين الأصلي لكل الناس الذين يَنْحَوْنَ مَناحيَ أخرى بفعل البيئة، وكثيرًا ما ينحرفون عن الفطرة. وفي هذا المفهوم فإن اعتناق الإسلام يعني الرجوع، والمعتنق في الحقيقة ما هو إلا راجع.

(٤) القرآن وتفسيره

الإله يخبر البشر عن ذاته. وكثيرًا ما كان عَبْر الأزمنة، وبحسب تعاليم القرآن، يَصطفي رجالًا يُرسلهم لأقوامهم لِيبلغوا كلمته إليهم، بلغات مختلفة — كما ورد في القرآن — مأخوذة من الكتاب الأصلي (أم الكتب)، وفي هذا السياق فإن آخر الكلمات المُوحَاة هي الكلمة التي اصطُفِيَ بها محمد ليبلغها قومه ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (سورة الشعراء، الآية: ١٩٥)، (وكما في سورة النحل، الآية: ١٠٣). وهذا أمر يطرح عديدًا من الأسئلة. بداءةً السؤالُ الكبير: ما الذي يستتبعه وجود كتاب أصلي، مكتوب فيه مُسبقًا كلُّ ما سيقع، والذي خَرجتْ منه على نحوٍ ما كتاباتٌ ذاتُ لغاتٍ مختلفة أُرسِلَتْ لشعوب معيَّنة؟ ماذا يقول هذا عن القدر، وحرية الإرادة وحرية العمل؛ أحد الموضوعات الكبرى التي تُبحَث في علم اللاهوت، وليس اللاهوت الإسلامي فحسب؟ ماذا يخبرنا هذا عن العلاقة بين السياق التاريخي والصلاحية المستمرة أبدًا للوحي؟

ماذا يعني كَوْن الوحي الأخير ذي الصلاحية قد تحقَّقَ ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾؟ على جانب التاريخ الثقافي والديني، ثمة أهمية لتلك القاعدة التي تقضي بأن جمالَ «لغةِ» القرآن العربيةِ لا يمكن تقليده، بل لهذا خصوصًا قد اعتُبِر في التراث الإسلامي معجزةً تصدِّق نبوة محمد.[7] ومن الناحية التاريخية الثقافية أيضًا، ثمة أهمية لاستنتاج أن الوحي أصيل فقط في اللغة العربية، فلا يصح وفقًا لذلك نقْلُ القرآن إلى لغات أخرى. رغم ذلك يمكن تصوُّر وجود «مقاربات» لمعاني القرآن الذي هو ملزم فقط في نصه العربي. وماذا يعني هذا إن كان غالبية المسلمين والمسلمات لا يتحدثون العربية، وهو أمر لم يَبرز فحسب في ظل العولمة؟ ها هنا كثيرًا ما يظهر موقف يكشف عن أحد أشكال المركزية العربية؛ حيث لا يَحترم المسلمون العربُ تمامًا المؤمنين من ذوي اللغات الأخرى الذين ليس لهم مدخل مباشر للنص القرآني؛ ومن ثَمَّ، من الممكن أنهم قد لا يفهمون كل شيء مما يفهمه

صاحب اللسان العربي مباشرة. لكن الحذر من الترجمات قد تمَّ تجاوزه بقدر كبير؛ علمًا بأن المترجمين لا يسمُّون ترجماتِهم ترجماتٍ، وإنما مقاربات لمعاني ألفاظ القرآن، عارفين بحقٍّ أن اللغة العربية لغة ثرية جدًّا لا تسمح بوجود معنًى موحَّد.

لكن ما معنى لسان عربي «مبين»؟ مسلمون كثر مقتنعون أنها تعني «حصريًّا ونقيًّا»؛ ولهذا لا توجد في القرآن كلمات أجنبية، وهو الأمر الذي نقضه العلم دون أن يعني ذلك بالضرورة هزةَ اعتقاد المسلمين. والمعنى الآخر الأهم يتمثل في فرضية أن نص القرآن واضح، وسهل، ويمكن أن يصل إليه أي إنسان حتى غيرُ المتعلم دون الحاجة إلى وساطة المرجعيات الدينية والسياسية. وهذه مقولة واسعة الأثر؛ فهي قد تُفسَّر أولًا بوصفها مُعارِضة لأولئك الذين يعتقدون أن تفسير القرآن يتطلب معرفة وعلمًا خاصَّيْن. وفي الحاضر اشتُقَّ من هذا الرفض مفهوم ديني ديمقراطي يحقق المساواة، يمكن أن نقول مع الفارق إنه يقترب من الفهم البروتستانتي؛ حيث يعترف لأي مسلم وأي مسلمة يتوفر لهما صِدْق النوايا وقَدْر من الذكاء، بالقدرة على تفسير القرآن، وليس ذلك فحسب، وإنما أيضًا بالحق في تفسير القرآن، وبأنهم ليسوا في حاجة إلى مؤسسات دينية ولا غيرها.

وإن أهمية هذا المفهوم، بل قدرته التفجيرية، لَتَبْرُزُ اليوم أكثر من أي وقت سبق؛ إذ في ظل تأثير القوى الإسلامية (الإسلاموية) التي تحوِّل قراءتها المتطرفة للقرآن إلى ممارسة مسلحة، مستخدِمةً القرآنَ ذاته في تبرير «الجهاد» حتى على المسلمين أنفسهم، تتعاظَم أهمية السؤال عن مؤهلاتِ مَن يفسر القرآن ومدى سطوته؛ فسيد قطب (١٩٠٦–١٩٦٦)، مرشد الحركات الإسلاموية المتطرفة، كان معلمًا وناقدًا للأدب، وأسامةُ بن لادن مهندسًا وصاحبَ شركاتِ بِنَاء (بالمناسبة فالسوري محمد شحرور الذي تَعتبره بعض الدوائر معتدلًا بل ليبراليًّا هو مهندسٌ أيضًا).[8] أفلا ينبغي على المتطرفين قبل غيرهم أن يتعلموا على العلماء المؤهَّلين لِيُرُوهُمْ ما هو من الإسلام وما هو ليس من الإسلام؟ وخصوصًا في سبيل مقاومة الإسلام المسلح يرتفع النداء عاليًا مُطالبًا بوجود مرجعيات من رجال الدين، ليس في صورةٍ كنسية؛ إذ لا توجد كنيسة في الإسلام ولا حتى في التنويعة الشيعية الإثني عشرية المهيمنة على إيران، لكنْ هي أقرب لمهمة الإرشاد يقوم عليها علماء الدين والشريعة. لكن بداءةً تَظَلُّ الكيفيةُ التي يُمْكن أن تُحوِّل عمَلَ هذه المرجعيات إلى عملٍ مؤسسيٍّ وأن يتم تفعيلها على نطاق عريض أمرًا لم يتَّضح بَعْدُ.[9]

(٥) دور النبي

لقد تم التوكيد المرة بعد الأخرى أنه في الإسلام — على خلاف المسيحية — كانت الرسالةُ هي المحورَ وليس مُبلِّغُها؛ أي القرآنُ بوصفه كلام الله، وليس محمدًا بوصفه النبي أو رسول الله؛ أي النص لا الشخص. ومحمد يتمتع في التراث الإسلامي — وليس فقط فيما يُسمَّى التدين الشعبي — بمكانة عالية تكاد تبلغ في الماضي والحاضر ما كان يشبه عبادة الرسل؛[10] فمحمد حسب تعاليم الإسلام هو القدوة، وكلُّ ما قاله وكلُّ ما فعله — ما دام قد قِيلَ وفُعِلَ تحت صفة النبوة — هو ملزِم لكلِّ المسلمين عبر كل زمان ومكان؛ فهو الذي حدَّدَ الطريقة الصحيحة لفعل الشيء فيما يُسمَّى السنة (الطريق الممهد، «مثال معياري»). ومجموع كل ما قاله وعمله محمد يُسمَّى السنة (ونقصد هنا تراث النبي أيِ السنة النبوية) التي وصلتْ في أخبارٍ متفرقة تُسمَّى بالعربيةِ الأحاديثَ، وتم جمْعُها في مجموعات كتب ضخمة وإضفاءُ القداسة على نصها. ودراسات الحديث تشكِّل دائمًا وأبدًا واحدًا من أهم المباحث في العلوم الإسلامية.[11]

لكن توقيرَ النبي شيءٌ، وعبادةَ النبي عبادةً حقيقيةً شيءٌ آخر. وقد حاول غالبية علماء اللاهوت وضْع حدود لتوقير الأنبياء؛ فالله، حسبما يخبر القرآن، اختار محمدًا ليكون رسوله واصطفاه على العالمين (فاسم مصطفى — أحد أوصاف النبي — هو اسم علم عربي ذائع الانتشار بين المسلمين ويعني «المختار» أو «الممتاز»)، لكن محمدًا إنسان مثل كل البشر؛ فهو يأكل، ويشرب، ويصيب ويخطئ، ولا يؤثر في الناس باستخدام المعجزات، كما أنه يموت مثل سائر البشر أيضًا. إنه الرسول الذي «أُنزل» عليه الوحي، بل ويمْكن القولُ إن الوحيَ مُرِّرَ عَبْرَه؛ فهو قد بلَّغ القرآن لكنه لم يؤلفه.

(٦) أهمية الشريعة

أَرسل اللهُ وحْيَه للبشر بحسب العقيدة الإسلامية، واختار محمدًا لإبلاغ آخر رسالاته بوصفه خاتم الأنبياء (كما في سورة الأحزاب، الآية: ٤٠). لكن الله لم ينسحب من العالم، وإنما يتدخل دومًا في خَلْقه الذي يبقى على قيد الحياة بفضل رعاية الله التي لا تتوقف وتتجدد باستمرار. لقد خَلَقَ اللهُ الإنسانَ من الطينِ والأرضِ، وسيبعثه يوم القيامة مرة أخرى، بل — إنْ شئنا الدقةَ — سيبعثه في جسد جديد بعدما تحلَّلَ جسدُه الأرضيُّ في القبر. وقد سَخِرَ أهل مكة — بحسب ما أخبر القرآن — من قول محمد إن الله يحيي الموتى

الذين رأوا بأنفسهم أن عظامهم مدفونة في الرمال. والقرآن علَّمهم أن الله — خلافًا لما يعتقده اليهود والمسيحيون — لا يصيبه نَصَبٌ من الخلق، وأنه لم يكن يحتاج أن يرتاح في اليوم السابع، كما أنه ليس مُنهَكًا، بل يقدر على بعث البشر جميعًا يوم القيامة في خلق جديد وجمعهم للحساب.

والإنسان هو خَلْق الله مثلما أنَّ كلَّ ما يحيط به هو خلق الله، لكن الإنسان هو الذي أُعطي منحة أن يُدرِك الخلق بحواسِّه، وأن يدرك بعقله الذي وَهَبَهُ الله إياه أن الخلق هو صنع الله. ويحوي القرآنُ الكثيرَ من الحثِّ لقارئيه وسامعيه أن يتفكروا وأن يتدبروا، مسترشدين بمسارات الوحي لا يَضلون عنها. والخلْق بالنسبة لعلماء اللاهوت هو الدليل الحتمي على وجود الخالق. وإن المخلوق ملزَم أمام خالقه بالعرفان والطاعة؛ وهذا هو الإسلام. والطاعة تقتضي الالتزام بصالح العمل. أما عن أهمية هذا في العلاقة بين الإيمان والعمل، وبين المنة والخلاص، فقد كانت ولا تزال محلَّ خلاف (ألا يُذكرنا هذا بإشكالية «بالإيمان فقط؟ أم بالرحمة فقط؟» المعروفة في مبادئ الإصلاح البروتستانتي؟)

وبحسب القرآن فإن الله رحيم، عفوٌّ، وعادل، وفي الوقت ذاته له مطلق الحرية أن يَهديَ من يشاء ويُضلَّ من يشاء. ولقد شغَلَتِ الثيوديسيا، أو السؤال عن العدالة الإلهية، علماءَ اللاهوت الإسلامي أيضًا بشكل مكثَّفٍ، وكنا قد تَحدَّثْنا آنفًا عن مشكلة حرية التصرف والجبرية القدرية. ولا يستطيع أحد أن يقول إن هذه الأسئلة وَجدت أو سَتَجِدُ إجاباتٍ شافية. وهذا يَسْري أيضًا على العلاقة بين الإيمان والعمل؛ فبحسب آراء علماء اللاهوت السائدة يكون المسلم مسلمًا حين ينطق بالشهادة (لا إله إلا الله، محمد رسول الله)، لكن على المسلم أن يُدلِّل على صحة إيمانه في كل وقت بصحيح العمل. ومجموع كل التعاليم الأخلاقية والمعنوية والقانونية التي ينبغي اتِّباعها تُلخَّص تحت مصطلح الشريعة؛ أيِ الطريق الذي يهدي (ولا يجدر هنا الحديث عن «الخلاص»؛ لأن فكرة الخلاص تقترن بفكرة الخطيئة الأصلية وبفكرة الذنب المتوارث، وهي فكرة لا يعرفها الإسلام.) ولم يُجِبْ علماء اللاهوت والقانون بشكلٍ موحَّدٍ عن سؤال ما إذا كانت الذنوب الخطيرة — ومِن بينها التعدي العمدي على الشريعة أو تجاهُلها — تؤدي إلى نبذ المسلم خارج جماعة المسلمين.

وترتكز الشريعة حسب القناعة الإسلامية على القرآن والسنة النبوية. وفي هذا السياق، فهي تُعتبَر القانون الإلهي.[12] والقانونُ الإسلامي الذي «اشتُقَّ» وفْق المفهوم المتداوَل من القرآن والسنة (ميَّزَ المؤرخون والقانونيون عددًا من العناصر غير القرآنية، وحدَّدوا أنها

مأخوذة من القانون اليهودي أو الروماني أو الساساني) يُسمَّى بالعربية فقهًا، وهو اسم من الفعل «فَقِهَ»؛ بمعنى فَهِمَ، في إشارة واضحة إلى أن الأمر متعلق بشيء أنجزه الفهم الإنساني. والناس خطَّاءون؛ ومن ثَمَّ فإن الفِقْه أيضًا ليس معصومًا من الخطأ. والآن نسمع خصوصًا من الإسلاميين — أي أولئك المسلمين الذين يَرَون في الإسلام أيديولوجية شاملة، ويرونه كنظام — أن الإسلام يتناول الإنسان في مجمله، وأن الشريعة تنظِّم كل ما يمكن أن يتعلق به؛ إذ ليس ثمة شيء لم يخبر عنه الله، وكلُّ شيء تناولتْه الشريعة ونظَّمتْه. وبرغم الحماسة التي يُنافَح بها عن هذا المفهوم، فإنه لا يُمثِّل رغم ذلك العقيدة الوحيدة التي كَرَّسها التراث الإسلامي.

وبطبيعة الحال فإن اللاهوت الإسلامي التقليدي والشريعة ينطلقان من أن الله هو القادر العليم، وأنه كَتَب على الناس قواعد ثابتة، عليهم أن يتمسَّكوا بها. وقد التزموا بذلك من قبل بداية الزمان، بحسب قصة العهد الذي أخذه عليهم منذ الأزل. إلا أن قدرة الله الشاملة وعِلْمه المحيط لا يستتبعان أن تكون الشريعة ذاتَ صفةٍ شموليةٍ بالضرورة. وثمة أكثر من مدرسة لاهوتية وشرعية انطلقت من أنه تحديدًا ثمة موضوعات ومجالات حياتية لم يُعْطِ الله (أو النبي) تعليمات واضحة ملزِمة بصددها. وكل ما لا ينظمه الله بشكل ملزم يُعَدُّ أرضًا محايدة («مباح» بالمصطلح الإسلامي المتخصص) ويستطيع المسلمون التصرف بصدده — في إطار الإسلام والشريعة — بموجب معيار المنفعة. ومن هذا تتشكل مساحات حرية من الممكن أن يزدهر فيها رشد الحكم (المصلحة الوطنية) وحصافة الرأي (الفطرة السليمة). وهنا يتطور وبشكل جذري مفهومُ شريعةٍ مغايرٌ لذلك الذي ينادي به المتأسلمون المتشددون، الذين يهتمون بأي الأمور أصوب: صبغ الشعر أم اعتمار الشعر المستعار؟ الذهاب إلى صناديق الانتخاب أم لا؟ وهل يسلمون باليد على غير المسلمين؟ وهل يبادرونهم بتحية «السلام عليكم»؟ إن ازدهار أدبيات الفتوى والإرشاد لِتَقِفَ شاهدًا بليغًا على كَوْن البحث عن الهداية حتى في الأمور الصغيرة التافهة صار شغلًا شاغلًا لدى الكثيرين، وليس لدى المتشددين الإسلامويين فحسب. لكنْ هناك مسلمون كُثُر لا يعترفون بأن هذه المظاهر — التي يُطلِقون عليها الشكليات — تمثِّل جوهر دينهم.[13]

(٧) الثابت والمتغير

إن حقيقة المفهوم الذي يشترك فيه المسلمون كافةً، بأن القرآن نَزَلَ به الوحي في زمان محدد ومكان محدد، لَتعني أنه مصنَّف في سياقٍ تاريخيٍّ. فهل يستتبع ذلك اعتبارُه أمرًا

عارضًا؟ هذا سؤال مختلف تمامًا، ومن المرجح أن ترفضه غالبية المسلمين رفضًا باتًّا. غير أنَّ له سياقًا يرتبط به؛ ولهذا يواجه المسلمون نفس الإشكالية الأساسية التي يواجهها المسيحيون واليهود؛ ألا وهي صعوبة التوفيق بين أمرين: تصنيف الرسالة الموحاة في سياق تاريخي محدد لا يمكن الجدال فيه، وصلاحية الرسالة لكل زمان وكل مكان صلاحيةً غير قابلة للنقض، بصرف النظر عن التغيُّر الذي يكاد يكون تغيرًا جذريًّا في ظروف الحياة وطرق التفكير والطموحات. لقد كان محمد عربيًّا، من ساكني مكة والمدينة، أَبْلَغَ رسالة إلى معاصريه بلغة زمانهم من حيث إنها ناقشت تصورات وممارسات ووقائع تاريخية كانت مهمة بالنسبة لهم. ومن ذلك عادة وَأْدُ البنات التي أدانها القرآن؛ إذ بلغ رفض الآباء للبنات أن وجوههم كانت تسودُّ حين يُبَلَّغُون بميلاد أنثى (كما في سورة النحل، الآيات: ٥٧–٥٩). وفي الوقت نفسه يتحدث القرآن بطبيعة الحال عن العلاقات بين الجنسين، والعبيد، والجواري؛ وهي أمور من الجَلِيِّ ارتباطها بزمانها، إلا أن القرآن لم يُلْغِهَا.

كيف يمكن إذن لهذا النص، الذي من الممكن تصنيفه تاريخيًّا والمصاغ باللغة العربية والموجَّه لجمهورٍ محدَّدٍ، أن يكون صالحًا لكل زمان وكل مكان؟ هناك طريقتان للتعامل مع هذه الإشكالية في الماضي وفي الحاضر؛ الأولى تتمثَّل في محاولة تقليد المجتمع الأول في كل شيء بكل دقة ممكنة، ومحاولة التغير بحسبه حتى لو كان الإنسان يعيش في عالم آخر. وكما جاهدَتْ مجموعاتٌ مسيحيةٌ مُعَيَّنَةٌ من أجل إعادة إحياء المسيحية الأصلية، فكذلك حاول المسلمون استعادة روح السلف الصالح وبعثه للحياة من جديد. وفي الواقع وُجِدت وتوجد مجموعات ترتدي لباسًا يتماشى مع معتقدهم حول الطريقة التي كان يرتدي بها محمد لباسه، ويأكلون الطعام الذي يعتقدون أن محمدًا كان يتناوله، ولا يأكلون الأطعمة التي يفترضون أن محمدًا لم يأكل منها، أو كيما نسوق مثالًا يُستَشْهَدُ به كثيرًا، فَهُم لا يستعملون فرشاة الأسنان لأن محمدًا لم يكن لديه واحدة، وإنما يستعملون خُشَيبة صغيرة (مسواكًا). وهم في حماستهم لتقليد هذه التفاصيل الدقيقة يطمحون إلى إعادة اكتساب روح المجتمع المبكر؛ ليساعدهم على إعادة العثور على العَظَمَة والوَحْدَة التي ميزت البدايات القوية للدين.

لكن دائمًا ما وُجِدَ نقَّادٌ لهذا التوجه الرجعي، لمْ يروا لِمَ ينبغي للمسلمين في جاكارتا أو القاهرة أو برلين التزيِّي بلباس أو تناول طعام كان محمد وصحبه (على نحو محتمل) قد تَزَيَّوْا به أو تناولوه. فالاتباع الصارم للقدوة النبوية لا بد أن يجرَّ وراءه نظامَ الرق، الذي من الثابت أن القرآن لا يشجِّع عليه، لكنه تَعامَل معه بوصفه جزءًا من الواقع الذي

وُجِدَ من قبله. فمن وجهة النظر النقدية لن يأتي الحل بالاتباع الحرفي للنص، وإنما بمحاولة إدراك روح الرسالة الموحاة. إلا أن ذلك يقتضي درجةً معينةً من التجريد الذي قد يتخذ أشكالًا مختلفة.[14]

وتفيد إحدى المقارَبات التي يمكن تتبُّعها — وبخاصة في السياق القانوني — أن القرآن يحوي العديدَ من التنظيمات المُفَصلة، والعملية المُرتِّبَة للحياة اليومية، إلا أن الجوهر لا يكمن في هذه التنظيمات الملموسة، وإنما في المقاصد التي ترمي إليها والتي تستطيع أن تحتفظ بصلاحيتها حتى حين تتغيَّر الظروف الإطارية. ومن هنا لا يتمُّ تعطيل القاعدة القرآنية، وإنما يتم وضع ديناميتها محل الاختبار. وهنا قد يقتضي الأمر حتى تطبيقَها بشكل مغاير من أجل الحفاظ على مقصدها الأصلي. والفقهاءُ يتحدثون هنا عمَّا يُسمَّى بـ «مقاصد الشريعة»؛ أي نهاياتها. ومنطق هذه الأقوال مُغْرٍ لكنه يحوي مخاطر في الوقت نفسه؛ إذ يفتح بواباتٍ نحو مراجعات جذرية للفقه الموروث. علاوة على ذلك فهذه عملية تتسم بدرجة عالية من الانتقائية. والانتقائية هي أيضًا سمة من سمات دعاة التقليد الصارم لمحمد، الذين يدْعون إلى استخدام المسواك لتنظيف الأسنان حقًّا لكنهم في الحرب لا يدعون إلى استخدام القوس والسهم، وإنما إلى أحدث تقنيات الاتصال والتسليح. وليس سوى أقل القليل من التراثيين والمتأسلمين هم مَن يَعزلون أنفسهم تمامًا عن عالم الحياة الحديثة.

(٨) فتنة التعددية

إن كل هذه النقاشات تُحِيل مرة أخرى إلى أهمية المرجعية الدينية؛ مَن في وُسْعه أن يحسم قرارًا بأن طريقة معينة في قراءة القرآن أو في تطبيق الإسلام هي شرعية ومقبولة ومتوافقة مع الدين الإسلامي؟ لا يوجد في الإسلام كنيسة تقوم بدور المؤسسة المختصة بتقديم الخلاص أو التعليم مثل المؤسسة التي بناها المذهب الكاثوليكي، وإنما مجرد علماء دين وعلماء شريعة وشخصيات تتمتع بالكاريزما، يرون أنهم يقومون بدور المرجعية التي إما تستند إلى علم مُسْتَقًى من قراءة الكتب أو علم تقتصر أسراره على فئة مُعَيَّنة قد لا يستند بشكل أولي إلى معرفة الكتابة. فما زلنا إلى اليوم نجد صوفيين وأولياء، بل تَمكَّن بعضهم من توسيع نطاق شبكاتهم في ظل العولمة بأكثر من أي وقت سبق. لكن لا يزال السؤال الكبير ملحًّا، كيف يمكن اليوم التفاوض بشأن المرجعية الدينية؟ أَوَليس من المُجْدي — خصوصًا على مستوى كل دولة على حدة — أن يوجد بها مؤسسات يكون

شغلها هو تنظيمَ المسألة؟ وقد بات الموضوع أكثر إلحاحًا في السنوات الماضية في الدول الأوروبية بما فيها جمهورية ألمانيا الاتحادية. لكن أيضًا المؤسسات المعترف بها تستطيع أن تلمَّ شتات المتعدد وتنظمه، لكنها لن تقدر على إلغائه؛ إذ يتشارك المسلمون في قناعات مُعَيَّنة هي التي يَرَون أنها تُمَثِّل النواة الثابتة للإسلام. لكنهم متعددون في طرائق تفكيرهم وحياتهم. والتعددية هي إثراء، لكنها قد تكون مَدعاةً للتوتر المستمر على أكثر من صعيد.